



Quelle place pour la philosophie en général, la philosophie pratique en particulier dans la Cité ?

Isabelle Pariente-Butterlin

► To cite this version:

Isabelle Pariente-Butterlin. Quelle place pour la philosophie en général, la philosophie pratique en particulier dans la Cité?. Socrate à l'agora, Dec 2013, Aix-en-Provence, France. pp.7. halshs-00922268

HAL Id: halshs-00922268

<https://shs.hal.science/halshs-00922268>

Submitted on 25 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Isabelle Pariente-Butterlin

Université d'Aix-Marseille, C.E.P.E.R.C., U.M.R. 7304, C.N.R.S.

Quelle place pour la philosophie en général,
la philosophie pratique en particulier dans la Cité ?

Introduction

La philosophie pratique est une branche de la philosophie à laquelle une forte demande sociale est adressée, et il s'agit au fond de savoir comment la pratiquer. C'est dans cette perspective que, de l'intérieur de ce domaine de la philosophie, je tenterai de comprendre l'importance que nous pouvons accorder à la forme du dialogue. Il n'est qu'à voir les rayons des librairies et les titres des catalogues, dans lesquels les réponses à l'antique question du *comment bien vivre ?* occupent des étagères entières. La demande est pressante, au point que des philosophes siègent, ès qualité, par exemple dans le Comité Consultatif National d'Éthique, au titre de représentants des différentes « familles spirituelles et religieuses ». Si la demande sociale est légitime et repose la question de l'insertion des philosophes dans la Cité, il n'en demeure pas moins que nous pouvons interroger la manière dont les philosophes y répondent.

Il y a en effet une demande qui se dessine, dont les contours sont au fond assez précisément la question du bien vivre, celle-là même à laquelle Bernard Williams dans *L'Éthique dans les limites de la philosophie* demandait que nous revenions après la question kantienne du *Que dois-je faire ?* qui avait, à tort selon lui, occupé le devant de la scène philosophique et dont il était temps de se séparer. En particulier, il fallait, selon Williams, revenir à des contours moins normatifs du discours éthique et faire retour à un type d'interrogation et de pratique plus proche de la philosophie antique. Que nous soyons revenus à un type de question antique est une chose, que nous en ayons retrouvé le style en est une autre, et c'est ce que je voudrais séparer.

Je proposerais ainsi une analyse de la manière dont la philosophie peut penser le retour à la forme du dialogue dans cette branche spécifique qu'est la philosophie pratique, qui est surtout celle qui a été interrogée par les intervenants du colloque qui la pratiquent en dehors des murs de l'Académie.

Nous rencontrons ici ce que j'appellerai l'écueil du relativisme.

Je ne suis pas convaincue, en dépit des apparences, que nous ayons réussi la reconversion à la question antique à laquelle Bernard Williams appelait. Car au fond, nous avons perdu, ce faisant, en opérant cette reconversion sur la question du *comment bien vivre ?*, ce qui fait l'essence de cette question, à savoir sa capacité à interroger et non à apporter des réponses ou à les imposer. Les réponses divergent à cette question, ce qui est presque toujours le cas dans les situations éthiques, ou du moins très souvent. Nous devons revenir pour les comprendre, à ce qui fait leur fond commun, et **ce en quoi elles dialoguent, puisqu'elles prétendent parler de la même chose, à savoir d'éthique**, c'est-à-dire à la question commune qui les anime et que sans doute, pour partie, nous avons oubliée dans sa dimension philosophique.

Or, quand elle est **constituée comme l'enseignement d'un ensemble de théories éthiques**, l'enseignement de l'éthique pose problème en ce qu'il mène inévitablement à une conception de type relativiste : comment la multiplicité des postures éthiques enseignées

pourrait-elle conduire à une autre position que relativiste ? Si nous regardons le célèbre dilemme du trolley dont le scénario a d'abord été dessiné par Philippa Foot puis repris par Judith Jarvis Thomson (c'est sous cette seconde forme que je le reprends aujourd'hui), nous sommes menés à opposer deux types de conceptions éthiques, contractualisme (ou déontologie) et utilitarisme. Il est possible de soutenir que nous refusons de pousser qui que ce soit sous le trolley pour arrêter sa course folle, et d'avoir des arguments de type éthique pour ce faire. Le trolley est donc une expérience de pensée qui ne sert qu'à faire s'entrechoquer des théories éthiques de manière assez stérile en fait (et de ce point de vue, j'ai été très intéressée d'apprendre que les philosophes praticiens refusaient ce jeu sur des expériences de pensée et des hypothèses mais demandaient que les exemples soient vécus par les individus).

Nous risquons de n'apprendre et de n'enseigner que cela dans l'enseignement de l'éthique, à savoir que toutes les postures éthiques, ou presque, peuvent se défendre sous couvert de philosophie. **C'est donc ici que je pense utile de réintroduire une procédure qui n'est peut-être pas celle du dialogue socratique, je vais revenir sur cette question, mais qui est une procédure de type internaliste.** Car ce qui nous permettra de sortir de la posture relativiste est de convaincre l'autre que nous avons raison (puisqu'il m'étonnerait bien qu'il nous convainque qu'il a raison). Peut-être pouvons-nous affiner ce modèle : peut-être l'important en éthique est-il de convaincre l'autre que la position que nous défendons est une position de type éthique, même s'il en défend une autre.

En effet, si nous tentons d'en donner une **définition, le relativisme éthique** est une situation dans laquelle, selon la description qu'en donne Sandra Peterson dans « Remarks on Three Formulations of Ethical Relativism », *Ethics*, July 1985, p. 887-908 : elle pense que la forme du relativisme est qu'il affirme qu'il n'y a pas de manière de choisir dans la mesure où « **mes raisons ne déterminent pas mon contradicteur, bien qu'elles me déterminent, et ses raisons ne me déterminent pas, bien qu'elles le déterminent, et aucun contre-argument ne peut nous être opposé selon lequel nos arguments souffriraient d'un biais ou d'un manque d'information** » (Peterson, 1985, p. 887). C'est précisément la situation à laquelle nous mène le dilemme du trolley dans la mesure où il laisse intact la détermination du kantien à ne pas pousser l'homme sous les roues du trolley pour l'arrêter, et la détermination de celui qui se préoccupe du bien commun, à le pousser pour des raisons que tous deux considèrent comme éthiques, et sur lesquelles ils ne reviennent pas.

Il semblerait donc ici que ce soit la forme du dialogue, socratique ou pas, j'y reviendrai, qui puisse nous arracher au contre argument pensé comme très puissant du relativisme éthique : car si la multiplication des doctrines éthiques, telles qu'elles nous sont présentées dans leur diversité, entraîne assez spontanément à une position de type relativiste, il reste sans doute que la forme par laquelle les théories éthiques se présentent est pour partie responsable de cette situation de tentation du relativisme que notre époque traverse. Opposer des théories n'est pas les faire dialoguer, et je pense qu'il y a une question à poser ici à la façon dont nous présentons la diversité des positions éthiques possibles dont la philosophie pratique nous donne le répertoire.

Je m'explique sur ce point. Regardons par exemple l'enseignement de l'éthique médicale tel qu'il est proposé aux jeunes médecins, en première année, à un moment où ils ne connaissent ni la médecine, ni les problèmes éthiques qu'elle posera. Il serait pertinent, pour répondre à cette demande sociale, de leur apprendre à traiter des situations médicales en particulier répondant à la question du « **comment bien traiter un patient ?** ». Car si on sait à peu près définir la maltraitance, et les abus du pouvoir médical dans la relation médicale, on a

beaucoup plus de mal, en revanche, à déterminer ce que c'est que bien traiter un patient. La question de la bien traitance n'est assurément pas seulement celle du respect des normes interdisant la maltraitance, et assurant la sécurité du patient (je pense ici tout particulièrement à la question de la bien traitance des personnes âgées dépendantes). **Ce n'est pas parce que nous appliquons notre réflexion à des cas concrets que nous faisons de l'éthique appliquée, et c'est sur les conditions sous lesquelles l'éthique qui se dit appliquée est effectivement appliquée que je veux réfléchir.**

Autant la question du *comment bien agir ?*, *comment bien se comporter ?* au sein de la relation médicale aurait du sens à apparaître, autant elle est escamotée et résolue trop rapidement par des indications éthiques qui certes, répondent à cette question, mais sont présentées comme un corpus de règles de bonne conduite. Le problème, à mes yeux, est bien un problème politique de la place du philosophe et de la manière dont il peut intervenir dans le corps social. Il commence à se nouer autour de la façon dont le corps social cherche à utiliser les philosophes pour les faire répondre à une question, elle-même philosophique, assurément, mais à laquelle il est possible de répondre d'une manière qui la déforme et la vide de sa portée. Car la réponse à la question *comment bien vivre ?* imposée comme nous cherchons à le faire et à la construire a en fait le sens d'une indication sur *que dois-je faire ?*.

Je crois que la question politique, que nous avons évoquée hier, de la demande du corps social et de la manière dont il faut lui répondre peut nous permettre de mieux comprendre ce qu'est essentiellement la philosophie pratique, et éventuellement poser des questions à ce qui pratiquent la philosophie pratique. Si nous reprenons la distinction posée par Williams entre les deux questions du *Comment bien vivre ?*, et du *Que dois-je faire ?*, nous pouvons la traduire dans les termes de la distinction entre éthique évaluative, pour la première, et éthique normative, pour la seconde, au sens où la première répond à une question de valeur, sur le bien qui peut traverser notre existence, et où la seconde pose la question de la norme que nous devons suivre. **La posture du philosophe ne peut sans doute pas être, dans ce débat, d'apporter des réponses comme il a trop souvent tendance à le faire dans ce qu'on appelle l'éthique appliquée.**

Cette terminologie n'est d'ailleurs pas sans poser problème, et sans doute il y a différentes réductions possibles du normatif, ou de l'évaluatif au normatif : je ne me prononce pas sur la résistance de ces concepts méta-éthiques : ils nous permettent de distinguer des choix fondamentaux en matière d'éthique, et la manière même dont nous choisirons de les réduire l'un à l'autre est significative. Elle n'annule donc pas l'intérêt qu'il peut y avoir à les distinguer.

Nous pouvons accepter, par exemple, que la différence entre le normatif et l'évaluatif est que le normatif s'exprime avec des prédicats fins (obligatoire, permis, interdit) alors que l'évaluatif s'exprime avec des prédicats épais. On l'appelle les prédicats évaluatifs des prédicats épais au sens où ils impliquent une part de description du réel et ne sont pas toujours entièrement transposables d'un contexte dans un autre. Ils ne sont pas indifférents au contexte, alors que nous pouvons, dans n'importe quel contexte, énoncer une interdiction qui aura toujours du sens. Par exemple des prédicats qui peuvent être des prédicats éthiques, comme *courageux*, ou *égoïste*, ou *admirable*, ou *ignoble* ne peuvent pas être utilisées dans tous les contextes. Il est par ailleurs parfois malaisé de les faire entrer dans des systèmes binaires de contradiction, qui nous facilitent l'analyse que nous pouvons en faire (tels que ceux que permet la logique déontique à propos des prédicats fins *obligatoire* et *permis*) : il suffit de se souvenir que *courageux* s'oppose tout aussi à *téméraire* qu'à *lâche* pour comprendre que la saisie logique de ces prédicats épais risque d'être plus complexe que celle des prédicats fins.

Si nous revenons à la question de la place de la philosophie pratique dans la Cité, et au rôle du philosophe, nous pouvons tirer partie de la distinction entre ces deux questions et ces deux styles éthiques, dont je ne précise les liens possibles et les réductions possibles de l'un à l'autre. **Il y a en effet une manière d'enseigner une éthique de type évaluative qui est normative et externaliste, et c'est sans doute là où la conséquence relativiste serait évitée par une saisie de l'éthique à l'intérieur de la forme du dialogue internaliste** : quand bien même nous soutiendrions une position de type évaluatif, tant que nous la présentons comme une réponse et non comme une manière d'appréhender la situation, nous sommes dans une position de type normatif qui est pour partie celle dans laquelle nous nous installons lorsque nous posons des affirmations de type : « *il faut respecter une valeur d'empathie* » ou « *il faut respecter une valeur de compassion* », ou « *il faut prendre soin de son patient* », et en ce sens-là je soutiendrai que toute la philosophie du *care* qui se présente comme une réponse à la question du *comment bien vivre* ? est en fait typiquement normative et ne nous sépare pas comme elle le prétend, des formes normatives induites par la posture kantienne. Or rien n'empêche, dans le dialogue, et même dans un dialogue qui vise à convaincre l'autre, que nous ne lui imposerons pas une réponse, qu'elle soit normative ou évaluative.

La forme du dialogue, quand bien même elle ne serait pas socratique, est donc l'occasion de réfléchir à ce que serait l'enseignement de l'éthique, à ce qu'il pourrait être pour ne pas trahir une posture philosophique, et **pour ne pas être normatif et externaliste, alors que la plupart du temps nous nous réclamons de positions éthiques internalistes et évaluatives**, mais toutefois pour nous faire progresser dans la position de nos jugements éthiques. En outre, je soulignerai qu'il y a une façon qui n'est pas une trahison de la posture philosophique d'apporter des réponses et de ce point de vue, la manière dont les praticiens de la philosophie se retirent de cet apport d'une réponse est bien sûr compréhensible dans leur pratique, mais à mon sens, peut-être, n'accomplit pas entièrement le geste philosophique qui a toujours été celui de la formulation d'une position fût-elle, comme pour les sceptiques, l'impossible de défendre quelque position que ce soit et sa négation, même sous une forme disjonctive ou conjonctive comme dans le raisonnement tétralemmatique.

Livio Rossetti rappelait hier les difficultés de ce dialogue et de cette progression qui rendent les dialogues avec Socrate si fatigants. Je propose que nous cherchions les réponses à cette question du côté de la conception du dialogue et de la posture internaliste (ici je comprends bien que la figure de Socrate n'est peut-être pas celle qu'il faille invoquer, mais il y a une forme de dialogue que nous cherchons aussi et qui n'est pas l'imposition d'une solution ; c'est cette forme de dialogue que je propose d'appeler internaliste). De cette forme du dialogue Archie dans *The Anatomy of a Dialog*, [Journal of Philosophical Research](#) 35:129-146 (2010) considère que « l'élenchos présuppose un degré d'autonomie et de rationalité de la part des participants ». Or, même si ce n'est pas dans le dialogue socratique, encore moins dans l'élenchos que nous les trouverons, ces propriétés sont celles **qu'il faut bien supposer chez l'interlocuteur pour le considérer comme un sujet possible du dialogue et donc comme un sujet possible de la posture morale**. En outre, toujours selon lui, le dialogue oblige l'interlocuteur à reconsidérer leurs propres positions et leurs propres intuitions éthiques. Or repartir de ses intuitions éthiques est ce qui est susceptible de rendre fluide l'échange et d'éviter, comme le disait aussi Livio Rossetti, la formalité que, pour ma part, je perçois dans des structures comme les disputes à propos du dilemme du trolley. Il me semble que nous pourrions reposer, à partir de là, la question de la façon dont nous, philosophes, acceptons de répondre à des exigences de type éthique.

Car nous pouvons accepter, ou du moins envisager l'hypothèse selon laquelle enseigner consiste à éprouver, affiner et déployer les conceptions intuitives des agents

(ce qui est, j'y reviendrai, une affirmation de type internaliste) alors la forme du dialogue serait plus pertinente que le monologue de doctrines. Je soulignerai, avant de poursuivre, qu'il est étonnant que Kant que l'on considère comme un externaliste ait développé cette ligne selon laquelle en déployant sa philosophie pratique, il ne fait que reprendre cette hypothèse : nos intuitions peuvent tout à fait suffire à notre vie éthique et la philosophie pratique ne prend le relai que lorsque ces dernières sont défaillantes.

Car la question est bien de déterminer si nous pouvons enseigner l'éthique comme un ensemble de doctrines déjà constituées, ce qui est la manière dont, actuellement, nous la déployons, ou si nous devons demander à cet enseignement de permettre à celui qui le reçoit de déployer les intuitions, ou les évidences qui sont les siennes, ou encore de les affiner et de les renforcer pour résoudre les situations qu'il aura à affronter, de manière à ce que sa compétence éthique soit toujours améliorée par l'éthique (au lieu qu'il s'agit, dans l'enseignement de l'éthique médicale, de demander à de jeunes médecins de regarder dans les yeux son patient puisque c'est là que Levinas place la posture éthique).

Frankena, dans un article célèbre, explique cette double dénomination de l'internalisme et de l'externalisme au regard de la possibilité pour nos motivations à agir d'être internes ou externes (William K. Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", *Essays in Moral Philosophy*, ed. by A. I. Melden (Seattle, 1958), pp. 40-81). À cet égard, nous pouvons avancer dans l'analyse de ce point en utilisant la distinction à présent classique dans le champ de l'éthique entre internalisme et externalisme, telle que, par exemple, la définit Bernard Williams dans son article célèbre de 1981, "Internal and external reasons" (1981: 101–113) : pour Williams, il n'y a pas de raison externe de faire. Toutes les raisons que nous avons sont des raisons internes. Je ne discuterai évidemment pas cette thèse, mais je reprendrai seulement la distinction entre raison interne et raison externe pour proposer d'orienter l'attention. **Son idée, dans l'internalisme, est que nous n'avons pas de raison de faire qui ne rencontre pas quelque chose à propos de quoi nous attachons de l'importance. Tandis que, dans une conception externaliste, le fait de savoir qu'une chose est bonne nous donne une motivation suffisante pour le faire.** En particulier, Williams soutient la position selon laquelle « "Having sympathetic concern for others is a necessary condition of being in the world of morality", 1972: 26, cp. 1981: 122, 1985, ch.2. De nombreuses versions de l'internalisme existent, qu'on considère par exemple qu'il repose ou non sur des dispositions à agir comme la norme nous le suggère. Voir par exemple pour une conception dispositionaliste de l'internalisme Stephen F. Darwall, « Internalism and Agency », *Philosophical Perspectives*, 6, *Ethics*, 1992, p. 155-174.

Retenons qu'une formulation possible de l'internalisme est la distinction entre les raisons d'agir qui sont les nôtres et la motivation à agir que nous pouvons en retirer : « (Justifying) reasons for someone to do something can be distinguished from an agent's actual (motivating) reasons for acting, and it can be held that whether there are good or justifying reasons for an agent to do something is completely independent of her motives, actual or hypothetical. » qui est une disjonction que soutient par exemple Kurt Baier dans *The Moral Point of View*, Ithaca Cornell University Press, 1958, pp 148-156.

Dès lors il est plus cohérent avec une position éthique de type internaliste de s'élaborer sous une forme de dialogue dont je prétends qu'elle est la seule à nous permettre de sortir du relativisme induit par la multiplicité des doctrines éthiques, et par ailleurs qu'elle est la seule cohérente épistémologiquement avec notre conception actuellement presque unanimement internaliste de l'éthique.

En effet, si nous acceptons une thèse internaliste forte, nous pouvons attendre de la philosophie éthique qu'elle nous dise non pas quoi faire dans une situation donnée par la

pratique que nous connaissons, mais qu'elle nous dise en quoi la position éthique que nous défendons est, ou n'est pas, une position de type éthique. Car au fond rien ne nous oblige à considérer que la réponse éthique à une situation doit être unique : rien n'interdit de considérer, et cela sans être relativiste, que plusieurs réponses de l'agent à la situation dans laquelle il se trouve peuvent répondre à des exigences de type éthique. **Cette hypothèse nous ramène à la conception dont Paul Bloomfield, dans « Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n°1, 2000, p. 23-43, rappelle qu'elle a fait consensus, celle selon laquelle les vertus sont des « aptitudes » (skills), et j'ai bien entendu que Olav Eikeland l'entendait également dans ce sens, et sur ce point comme sur d'autres je le rejoins. Je rappelle qu'une aptitude en ce sens repose sur des règles qui peuvent être énoncées, et qu'en ce sens je ne parle pas ici de la prudence aristotélicienne.**

Si le jugement éthique repose sur une aptitude, alors il y a du sens à le faire advenir dans une situation de dialogue et à ne pas l'imposer sur un mode externaliste d'un point de vue épistémologique comme une doctrine entièrement constituée. J'en arrive à une conséquence assez surprenante qui identifie un chiasme dans la manière dont les éthiques sont enseignées et dont les solutions éthiques sont construites et proposées. Car la position platonicienne, qui est externaliste comme celle de Moore, par exemple (il existe un bien en soi que nous recherchons dans nos actions), nous place dans une situation où, parce que nous la recherchons dans un dialogue et que nous affinons nos procédures pour la faire advenir, est une manière épistémologiquement internaliste de faire entrer dans des considérations de type éthique. Alors que, dans une situation qui est la nôtre, qui est très globalement une situation d'internalisme éthique, nous avons une épistémologie externaliste de l'éthique.

Toutefois, à mon avis, ce chiasme n'a pas la même gravité pour les internalistes et les externalistes. En effet, s'il n'y a rien de contradictoire à développer les aptitudes à produire des jugements éthiques sur un mode épistémologiquement internaliste, même quand on soutient une position éthique de type externaliste, il est en revanche injustifié de produire des jugements éthiques internalistes en s'appuyant sur des procédures de type externaliste d'un point de vue épistémologique. De ce point de vue, le chiasme auquel nous assistons est moins problématique pour les tenants d'une éthique externaliste qui l'enseigneraient en usant d'une épistémologie internaliste, que pour les représentants d'une éthique internaliste, qui l'enseigneraient en s'appuyant sur une épistémologie externaliste.

On peut tout à fait, en effet, concevoir qu'il existe un bien éthique en soi (ce qui est une affirmation éthique de type externaliste) et admettre que, dans chaque situation, et au regard de leurs aptitudes, les agents doivent développer un jugement éthique visant à chercher le Bien, ce qu'on confond trop souvent avec l'idée, qui ne me semble pas en découler nécessairement, que dans chaque situation il y a une et une seule solution éthique. En outre, rien n'empêche de penser, précisément, que chercher en quoi une réponse à une situation est une réponse éthique est une procédure particulière, qui ne nous demande pas de construire des réponses éthiques, mais de comprendre ce qu'il y a d'éthique dans la solution que nous envisageons.

De ce point de vue, j'écarte les pistes de type constructiviste qui sont défendues par exemple dans le constructivisme de Kristin Korsgaard. Il me semble bien plutôt que la question que nous avons à nous poser n'est pas

- « comment construire une position éthique dans une situation donnée ? »,

mais bien plutôt

- « comment identifier une réaction en tant qu'elle est éthique dans les réactions que nous pouvons avoir ? »,

ce qui déplace la question que nous nous posons de :

- « comment réagir de manière éthique à cette situation ? »

à

- « qu'y a-t-il d'éthique dans les réactions que nous envisageons ? »

c'est-à-dire qu'il s'agit de déterminer, dans une réaction possible à une situation, en quoi elle est éthique, ce qui est une façon tout à fait particulière et profondément internaliste de concevoir l'éthique. Il s'agit de conserver la réaction du sujet et de concevoir si, en tant qu'il prétend qu'elle a une dimension éthique, il est possible de la lui accorder. Il ne s'agit pas, si nous sommes internalistes, de construire une réaction à la situation dans laquelle nous nous trouvons, mais de déployer ce par quoi une réponse à la situation qui se prétend éthique est effet éthique, ou bien ne l'est pas.

Or la question qui consiste à se demander ce qu'il y a d'éthique dans une réaction éthique est à proprement parler une question méta-éthique, en l'occurrence, et surtout méta-théorique. Il ne s'agit donc pas, comme je l'évoquais, de battre en retraite sur une position de type relativiste, mais de comprendre et d'admettre des intuitions éthiques différentes dans une situation donnée et de les admettre comme telles, en donnant à la philosophie la charge de nous dire ce qu'elles ont d'éthique. Dès lors, si nous sommes internalistes et si nous voulons comprendre en quoi une réaction donnée à une situation est une réaction éthique nous devons nous tourner non pas vers une conception particulière de l'éthique à laquelle elle correspondrait, mais vers un répertoire de toutes les conceptions éthiques possibles, et vers ce qui tient la cohérence de ce répertoire à savoir la méta-éthique, qui est en cours d'élaboration (elle a une cinquantaine d'années d'existence sous ce vocable). Car c'est à elle que nous pouvons demander en quoi une conception qui se prétend éthique est effectivement une conception éthique.

C'est de ce point de vue que la question du dialogue m'intéresse comme nous permettant, dans la structure que peut lui donner la méta-éthique, le relativisme il y a un dialogue à envisager en éthique, répondant méta-éthiquement à la question de savoir pourquoi une théorie éthique est éthique, indépendamment de la question de savoir si, pour notre part, nous l'adopterions ou pas. C'est à cette condition que nous pouvons envisager, dans la discussion éthique, des postures qui ne soient pas épistémologiquement externaliste et qui envisage un dialogue de type internaliste, c'est-à-dire n'imposant pas une position de l'extérieur. Or je crois que c'est un des traits du dialogue qui est ici essentiel pour nous permettre de dépasser le relativisme, que de dépasser l'affrontement des positions éthiques dans une détermination méta-éthique de ce qu'il y a d'éthique dans les positions défendues. C'est dans cette question que pour ma part je situe à un niveau méta-éthique (qu'y a-t-il d'éthique dans nos positions éthiques ?) que j'entends la possibilité dans un dialogue, sinon socratique, du moins épistémologiquement internaliste, de dépasser le relativisme éthique.